



**You have downloaded a document from
RE-BUS
repository of the University of Silesia in Katowice**

Title: O spodniach, raju i męskiej powściągliwości : kilka uwag o wspólnocie Oneida

Author: Tadeusz Rachwał

Citation style: Rachwał Tadeusz. (2008). O spodniach, raju i męskiej powściągliwości : kilka uwag o wspólnocie Oneida. W: Z. Kadłubek, T. Sławek (red.), "Wizerunki wspólnoty : studia i szkice z literatury i antropologii porównawczej" (S. 176-187). Katowice : Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.



Uznanie autorstwa - Użycie niekomercyjne - Bez utworów zależnych Polska - Licencja ta zezwala na rozpowszechnianie, przedstawianie i wykonywanie utworu jedynie w celach niekomercyjnych oraz pod warunkiem zachowania go w oryginalnej postaci (nie tworzenia utworów zależnych).



UNIwersYTET ŚLĄSKI
W KATOWICACH



Biblioteka
Uniwersytetu Śląskiego



Ministerstwo Nauki
i Szkolnictwa Wyższego

Tadeusz Rachwał

O spodniach, raju i męskiej powściągliwości Kilka uwag o wspólnocie Oneida

Wizji „tego, co być powinno”, nigdy nie brakowało, nowoczesna historia była bowiem wydajną fabryką modeli „dobrych społeczeństw”.

Zygmunt Bauman: *Życie na przemiał*

W 1848 roku John Humphrey Noyes, założyciel wspólnoty Oneida w Ameryce, takimi słowy uzasadniał konieczność „reformowania” podziału na ubiór męski i damski:

Kobięcy strój to zakłamanie. Stanowi on proklamację tego, że kobieta nie jest stworzeniem dwunożnym, lecz czymś w rodzaju maselnicy na kółkach. Kiedy rozróżnianie płci zostanie zredukowane do ograniczeń natury i przyzwoitości, ubiór będzie najprostszy i najpiękniejszy; będzie taki sam lub prawie taki sam dla obydwu płci¹.

W tym samym roku trzy członkinie wspólnoty przycięły swe spódnice mniej więcej do wysokości kolan, a z pozostałego po

¹ Cytat za: A. Kesselman: *The 'Freedom Suit': Feminism and Dress Reform in the United States, 1848—1875*. „Gender and Society” 1991, T. 5, nr 4, s. 496.

tym zabiegu materiału uszyły spodnie². Były to bufiaste spodenki w tureckim stylu, które określano po angielsku mianem *bloomers*. Nazwa ta wywodzi się od nazwiska Amelii Jenks Bloomer, która we wrześniu 1851 roku na łamach redagowanego przez nią samej czasopisma "The Lily" opublikowała swą podobiznę, na której odziana była w tenże strój. Bloomer nie była członkinią Oneidy i nie ma pewności, kto stworzył pierwowzór tego ubioru w Ameryce.

Zainicjowane w Stanach Zjednoczonych wyzwanie rzucone w połowie XIX wieku tradycyjnemu ubiorowi kobiet wywodziło się głównie z trzech źródeł: Wspólnoty Oneida (Oneida Community), ruchów walczących o prawa kobiet oraz ruchu na rzecz zmiany sposobu postrzegania zdrowia (*health-reform movement*)³. Popularyzacja nowych form kobiecego stroju nie była procesem przebiegającym szybko. W latach 70. XIX wieku Mary Edwards Walker wciąż uważała kwestię reformy ubioru za bardziej palącą niż przyznanie kobietom prawa wyborczego⁴. Przesłanie Noyesa, dotyczące uwolnienia kobiet z oków zniewalającego stroju, stało się nieco bardziej aktualne pod koniec XIX stulecia, w latach 80., i związane było z wynalezieniem „bezpiecznego roweru” (roweru o dwóch równych kołach), którym mogły jeździć kobiety. Jazda na rowerze, podobnie jak noszenie spodni, opisywana była często w retoryce wyswobodzenia i wolności⁵. Maria E. Ward pisała w podręczniku *Bicycling for Ladies* w 1896 roku:

² Zob. C. Robertson: *Oneida Community: An Autobiography, 1851—1876*. Syracuse 1970, s. 295.

³ Zob. A. Kesselman: *The 'Freedom Suit'...*, s. 496.

⁴ "The greatest sorrows from which women suffer to-day, are those physical, moral, and mental ones, that are caused by their unhygienic manner of dressing! The want of the ballot is but a toy in comparison!" (M.E. Walker: *Hitt*. New York 1871, s. 33).

⁵ E.G. Garvey: *Reframing the Bicycle: Advertising-Supported Magazines and Scorching Women*. "American Quarterly" 1995, Vol. 47, No. 1. (Mar.), s. 66—101.

Jadąc na rowerze, uświadamiasz sobie swoją własną siłę... Podbijasz nowy świat i bierzesz go w posiadanie... Stajesz się uważna, aktywna, spostrzegawcza, wrażliwa zarówno na prawa innych, jak i na swe własne... Nadeszła szansa dla wielu kobiet pragnących aktywnego działania w świecie.

Zakładając swą wspólnotę w roku 1848, Noyes nie myślał o jeździe na rowerze, lecz zmiana myślenia o społeczności i aktywności społecznej, o społecznej wrażliwości, której wzrost Ward postrzega w rowerowych wycieczkach, z pewnością była mu bliska. O ile jazda na rowerze stanowiła o faktycznej możliwości chwilowego oddalenia się od sztywnych reguł życia „w cichej desperacji”, o tyle licznie powstające wcześniej w XIX wieku komunitarne wspólnoty kreowały teoretyczne i ideologiczne fundamenty owego „wyzwalania się”.

Wspólnoty te, takie jak New Harmony, Brook Farm, Hopedale, Modern Times czy Oneida, pomimo wielu różnic były wspólnotami eksperymentalnymi, które, zdaniem Arthura Bestora, postrzegane były przez ówczesnych mieszkańców Ameryki jako jeden ruch⁶. Był to ruch „utopistów spod różnych flag”, wierzących w to, że społeczeństwo można zmienić dzięki przykładowi niedużych wspólnot ludzi współpracujących z sobą, kooperujących, żyjących w warunkach bliższych naturze niż industrialne społeczeństwo, akceptujące jedynie wymogi kapitalistycznego rynku i akumulacji kapitału.

Nowojorska Oneida Noyesa była społecznością, powstałą podczas drugiej fali ruchu komunitarianistycznego, czerpiącą zarówno z myśli i doświadczeń New Harmony, założonej przez przebywającego w latach 30. w Ameryce Brytyjczyka Roberta Owena, jak i Brook Farm, której zasady stanowiły przeniesienie idei transcendentalistów z socjalizmem Fouriera. Sam Noyes określał swój system jako „komunizm biblijny”, propo-

⁶ Zob. A. Bestor: *Backwood Utopias: The Sectarian Origins and Owenite Phase of Communitarian Socialism in America, 1663—1829*. Philadelphia 1970, s. 47.

nując powrót do idei wspólnej własności wczesnych chrześcijan. Ideą przewodnią było „powiększenie domu – rozszerzenie rodziny poza małe kręgi typu mąż-i-żona ku większej korporacji”⁷. Istotnym elementem tego planu było „małżeństwo złożone” (*complex marriage*), swoisty system regulowanej wolnej miłości, który zachęcał do częstej zmiany partnerów i partnerek, zakazując praktykowania jakichkolwiek form monogamii.

Choć, jak widzieliśmy, pragnąc uwolnić kobiety z oków dziewiętnastowiecznego stroju, Noyes uważał materialny aspekt zmiany społecznej za bardzo istotny, to sfera życia duchowego była dla niego ważniejsza. W pierwszym rocznym sprawozdaniu z działalności Wspólnoty Oneida (*First Annual Report*, 1849) ostro skrytykował Fouriera za nadmiar materializmu w jego wizji przyszłości. Fourier, pisał Noyes,

[...] wspiera się głównie na miłości do przedmiotów, na ekonomii i luksusach, &c, widząc w nich siłę motywacyjną Wspólnoty. [...] Rozpoczyna od organizacji przemysłu i ulepszeń materialnych, spodziewając się, że prawdziwa religia i autentyczny związek pomiędzy płciami powstanie za trzysta lub czterysta lat. My zaczynamy od religii i prawdziwego związku płci i oczekujemy, że reforma przemysłowa i poprawa materialna nastąpią później, i to w mniej niż trzysta lub czterysta lat⁸.

W przeciwieństwie do wspólnot bardziej „materialistycznych”, Oneida przetrwała kilkadziesiąt lat, odnosząc także sukcesy w działalności gospodarczej. Być może sukces „biblijnego komunizmu” i jego popularność wynikały z odwrócenia kolejności zainicjowania zmian, z nadania priorytetowej pozycji sferze duchowej i etycznej, sferze, która z punktu widzenia teorii re-

⁷ J.H. Noyes: *History of American Socialisms* (1870). New York 1966, s. 22–23.

⁸ *Bible Communism; A Compilation From the Annual Reports and Other Publications of the Oneida Association*, 1853, s. 78. Cyt. za: C.J. Guarnieri: *Reconstructing the Antebellum Communitarian Movement: Oneida and Fourierism*. „Journal of Early Republic” 1996, Vol. 16, No. 3, s. 470.

wolucyjnych (takich jak np. marksizm), mogłaby zmieniać się jedynie po dokonaniu zmian w materialnej „bazie”. Punktem wyjścia Noyesa było duchowe otwarcie się na przyjęcie zmiany, gościnne jej przyjęcie jako potencjalnej możliwości powrotu „niebiańskiego ducha”. Pisał Noyes,

Prawdą jest, że wszystkie instytucje wyrastają z niedoskonałego społeczeństwa i adaptowane są jako pewien stan przejściowy. Prawda ta odnosi się zarówno do instytucji religijnych, jak i politycznych, do małżeństwa i do niewolnictwa. Niebiański duch, by móc rozwinąć się w pełni na tym świecie, wymaga naszej gotowości do odrzucenia wszystkich instytucji dostosowanych do samolubnego stanu społeczeństwa oraz do przyjęcia czegoś nowego i lepszego. Człowiek prawdziwie konserwatywny przeto musi być gotów na zmianę. Nie będzie gwałtownie i niemądrze atakował żadnej z obecnych instytucji, lecz będzie w gotowości oczekiwał zmiany⁹.

Choć konserwatyzm jest dosyć trudny do pogodzenia z radykalnymi zmianami, Noyes wyraźnie identyfikuje się z jakąś „prawdziwszą” postawą konserwatywną, która na zmianę ma być otwarta. Ów nieco paradoksalny konserwatyzm polega tu na oczekiwaniu powrotu tego, co zostało instytucjonalnie zmienione, przetransformowane w stan przejściowy. Propagowany przez Noyesa „komunizm biblijny” opierał się na wierze w możliwość wskrzeszenia „niebiańskiego ducha” przez zmianę myślenia o sobie i o innych. Wskrzeszając ducha, wskrzeszamy zasłanianą przez instytucje świata przeszłość, oryginalną i niezmienną bliskość człowieka i Boga, która w swej pełni istniała jedynie w raju. Być może wspomniane powyżej pragnienie, by męskie i damskie stroje były nieomal takie same, nie jest li tylko gestem „odmaselniczenia” kobiet, lecz częścią nieco bardziej złożonego projektu powrotu do raju, do społeczności, w której nie było różnic, do swoiście androgynicznego bytowania. Ujednolicenie stroju może być krokiem ku rozebraniu,

⁹ J.H. Noyes: *Liberty to Change*. “Circular” 1854, August 8, s. 422.

ku bezgrzesznemu życiu w niewinności i — co ważne — ku nieśmiertelności.

John Humphrey Noyes zaczął swą pionierską działalność przed założeniem Oneidy, która była kontynuacją wcześniej rozpoczętego projektu „Putney Community” w stanie Vermont. Tam właśnie, w roku 1836, zaczął wprowadzać w życie kilka swych idei, będących skutkiem nawrócenia się na perfekcjonizm. Ideą przewodnią nowej społeczności było życie bez grzechu, czyli zgodnie z wolą Boga. Noyes twierdził, że po konwersji wszystkie jego czyny dyktowane mu były bezpośrednio przez Stwórcę i faktycznie żył w wierze w swą boską nieomylność. Z tego względu uważał, że nie musi stosować się do tradycyjnych standardów moralnych i praw rządzących społeczeństwem¹⁰. Były to, jak widzieliśmy, instytucje *przejściowe*. Jako że instytucja małżeństwa powstała skutkiem wygnania z raj, była ona dla Noyesa instytucją grzeszną, którą w Putney, a potem w Oneidzie, zastąpić miało wspomniane już „małżeństwo złożone”. Gdy w 1838 roku Noyes postanowił poślubić jedną ze swych uczennic, Abigail Merwin, wystosował do niej dosyć interesujący list zaręczynowy, w którym równocześnie zaproponował i nie zaproponował jej małżeństwa. Oto jego fragment:

Ukochana Siostrze,

Po trwających ponad rok przemyśleniach i cierpliwym oczekiwaniu na wskazania woli Pana, pozwolono mi teraz [...] bym zaproponował Ci związek, którego nie nazwę małżeństwem, dopóki go nie zdefiniuję. [...] Pragnę i oczekuję, by ma towarzysząca życia kochała wszystkich tych, co kochają Boga, zarówno mężczyzn, jak i kobiety, darzyła ich ciepłem i mocą uczucia nieznanego ziemskim kochankom tak swobodnie, jakby nie była w żaden szczególny sposób związana ze mną¹¹.

¹⁰ Zob. E.R. Sandeen: *John Humphrey Noyes as the New Adam*. „Church History” 1971, T. 40, nr 1, s. 82—83.

¹¹ Cyt. za: ibidem, s. 84; G.W. Noyes, ed.: *John Humphrey Noyes: The Putney Community*. Syracuse University Library 2000 [Digital Edition], s. 17—18.

Noyes, jako ten, który informowany był o Bożej woli bezpośrednio przez swe intuicje, używa listu jako eksplikacji swej zaczątkowej wtedy doktryny „małżeństwa złożonego”, które „zdefiniuje” w późniejszych pismach. Małżeństwo było, zdaniem Noyesa, instytucją grzeszną także dlatego, że zniewalało kobiety w taki sam sposób, jak ówczesna Ameryka niewolników. Wolność od więzów małżeńskich była zaczątkiem wolności pełnej, wolności od grzechu, która stanowi o możliwości nowego życia w zupełnie już innym świecie. Podobnie jak Thoreau, poszukując w eseju o wałęsaniu się (*Walking*) nowej ziemi świętej na zachodzie, odwraca się tyłem do wschodu, do europejskiej historii i tradycji, Noyes odwraca się tyłem do świata, który uważa za miniony: „Musimy odrzucić wszelkie wpływy przeszłych doświadczeń. [...] Świat nie ma z nami nic wspólnego”¹². Także życie większości mieszkańców tego świata nie jest życiem, lecz jedynie za takie uchodzi:

To, co uchodzi w świecie za życie i zdrowie, jest namacalnym fałszem. W najlepszym przypadku jest to długa choroba, która prędzej czy później znajdzie swój niechybny i upiorny koniec w śmierci¹³.

Projekt Noyesa zakrojony jest na bardzo szeroką skalę jako komunitarny powrót do raju, w którym nie będzie nie tylko małżeństw, lecz także śmierci. Postrzegając życie, na długo przed Krzysztofem Zanussem, jako śmiertelną chorobę przenoszoną drogą płciową, Noyes pragnie nas od niego uwolnić, proponując, być może za Dantem, życie nowe, życie w absolutnej i wolnej miłości bliźniego, które, jak zobaczymy, będzie także życiem w nieśmiertelności.

Jednym z wrogów Noyesa, przeszkadzającym mu w realizacji projektu, jest Ameryka i jej rząd, który atakuje on w stylu przypominającym dwudziestowiecznych kontestatorów Ame-

¹² J.H. Noyes: *Home Talk* 1. “Spiritual Magazine” 1847, No. 2, s. 1.

¹³ Ibidem, s. 2.

ryki, takich jak Ginsberg czy Snyder. Ameryka jest dla Noyesa ciemieżką,

na którego terytorium teraz mieszkam; lecz spróbuję znaleźć sposób na to, by z ciemieżycielem tym skończyć. [...] Nie mogę próbować go zreformować, nie wolno mi bowiem „rzucić pereł przed wieprze”. Muszę więc albo zgodzić się na pozostanie niewolnikiem do czasu, aż Bóg usunie tyrana, albo wypowiedzieć mu wojnę poprzez deklarację niepodległości lub za pomocą innej broni, przystającej naturze Bożego Syna¹⁴.

Deklaracją niepodległości od amerykańskiej *Deklaracji niepodległości* miała stać się Oneida; nowy świat w nowym świecie. Ów nowy świat miał być światem społeczeństwa, żywotnego czy też witalnego (*vital society*); wolnego od niewolenia kogokolwiek przez kogokolwiek. Wizja ujednolicenia stroju mężczyzn i kobiet była wizją pojednania płci, być może krokiem ku rajskiej nagości, wolności od ubioru, który także był karą za grzech. Noyes nie wyraża się jednoznacznie o rajskości swego planu, choć w jednej z uwag w *Historii amerykańskich socjalizmów* (*History of American Socialisms*) wyraźnie nawiązuje do nieśmiertelności:

Możemy teraz ujrzeć drogę do zwycięstwa nad śmiercią. Pojednanie z Bogiem otwiera drogę ku pojednaniu płci. Pojednanie płci emancypuje kobietę i otwiera drogę ku witalnemu społeczeństwu. Witalne społeczeństwo zwiększa siłę, pomniejsza pracę i czyni ją atrakcyjniejszą, w tenże sposób usuwając poprzedników śmierci. Najpierw obalamy grzech, potem wstyd, potem rzucone na kobiety przekleństwo bolesnego rodzenia, potem przekleństwo pracy rzucone na mężczyzn, i w tenże sposób przybywamy do drzewa życia¹⁵.

¹⁴ Cyt. za: L. Ratner: *Pre-Civil War Reform*. Prentice-Hall 1967, s. 37–38.

¹⁵ J.H. Noyes: *History of American Socialisms*. New York 1961, s. 636. Reprint z wydania w roku 1870.

Utopijność planu Noyesa polega właśnie na pragnieniu pokonania śmierci. Żywotność nowego społeczeństwa miała *de facto* polegać na wyeliminowaniu grzesznej konieczności rodzenia dzieci, której w raju, jak wiadomo, nie było. Rozmnażanie gatunku „zostało wprowadzone jako skutek grzechu”¹⁶, co skłoniło Noyesa do wprowadzenia w Oneidzie swoistego rodzaju uprawiania miłości, które określił mianem „męskiej powściągliwości” (*male continence*). Była to inna nazwa *coitus reservatus*, stosunku płciowego bez wytrysku, który, zdaniem Noyesa, był aktem duchowym raczej niż cielesnym. Noyes notował:

Stosunek płciowy posiada swój początek, środek i koniec. Jego początkiem i najbardziej elementarną formą jest po prostu obecność organu męskiego w żeńskim. Potem zazwyczaj następuje seria wzajemnych *ruchów*. Skutkiem tego na końcu występuje nerwowe działanie kryzysu ejakulacyjnego (*a nervous action of ejaculatory crisis*), które wydala (*expels*) nasienie. [...] Cały ów proces, do momentu emisji, jest świadomy, w pełni kontrolowany [...] i w każdej chwili może zostać wstrzymany. [...] Czy każdy mężczyzna, mający dobre doświadczenie seksualne, nie potwierdzi, że [...] to właśnie ów pierwszy moment samej obecności i duchowego wpływu (*spiritual effusion*) jest najśłodszą i najszlachetniejszą chwilą?¹⁷

„Męska powściągliwość” w swym wymiarze praktycznym była w Putney i w Oneidzie metodą zapobiegania niechcianym ciążom. Innym jej celem było zapobieganie indywidualnym związkom uczuciowym i wzmacnianie lojalności wewnątrz społeczności, która stanowić miała rozszerzoną rodzinę.

Choć duchowe przywództwo Oneidy bezsprzecznie należało do Noyesa, społeczność ta zorganizowana była na zasadzie równości wszystkich ze wszystkimi. Uczynki naganne omawiane były podczas publicznych gremiów określanych mianem

¹⁶ E. Sandeen: *John Humphrey Noyes...*, s. 88.

¹⁷ J.H. Noyes: *Male Continence*. Oneida: Office of the American Socialist 1887, s. 9.

„Wzajemnej Krytyki” (*Mutual Criticism*), choć sam Noyes, jako przywódca, nie mógł być krytyce poddawany. O miejscu w hierarchii społecznej decydowała „bliskość do Boga”. Bliżsi Bogu nosili miano Członków Centralnych (*Central Members*), a ich zadaniem było nauczanie młodych członków społeczności zasad małżeństwa złożonego i męskiej powściągliwości. Najbliższym Bogu był oczywiście Noyes, którego ideały wprowadzane były w społeczności bezdyskusyjnie. Choć krytyczki feministyczne częstokroć dostrzegały w Noyesie męskiego szowinistę, to zdaniem Lawrence’a Fostera, kobiety w Oneidzie mogły brać udział we wszystkich pracach i działaniach społeczności¹⁸.

Noyes rzeczywiście twierdził, że kobiety są mniej „uduchowione” niż mężczyźni, i krytykował ówczesne ruchy kobiece, lecz, jak zauważa Richard de Maria, jego celem było pojednanie płci w androgynii. Święty Paweł, jeden z idoli Noyesa, uważał wprawdzie, że żona ma być podległa mężowi, ale równocześnie twierdził, iż w Panu nie ma ani mężczyzny, ani kobiety. Pojednanie płci jest pojednaniem męskości i kobiecości w nas samych, w mężczyznach i kobietach, a podział na płć męską i żeńską w społeczeństwie jest skutkiem upadku z raju¹⁹. Androgynia także wpisuje się we wspomniane na początku kobiece spodnie, które zostały później instytucjonalnie wprowadzone w Oneidzie (wbrew niektórym z jej członkiń) w celu „ukrzyżowania ducha sukni”. Owo ukrzyżowanie miało zainicjować, pisze Foster, drogę do „ostatecznego ideału, w którym kobieta miała »stać się tym, czym powinna, *kobiecym mężczyzną*« (*a female man*)”²⁰.

Owa stale pojawiająca się wizja powrotu do raju radykalizuje komunitarny projekt nowej społeczności, który można potraktować jako próbę ucieczki w utopię, próbę uniknięcia złożonych problemów społeczeństwa amerykańskiego w latach po-

¹⁸ L. Foster: *Free Love and Feminism: John Humphrey Noyes and the Oneida Community*. „Journal of the Early Republic” 1981, T. 2, s. 165.

¹⁹ Zob. R. de Maria: *Communal Love at Oneida: A Perfectionist Vision of Authority, Property, and Sexual Order*. New York 1978, s. 96–98.

²⁰ L. Foster: *Free Love and Feminism...*, s. 166. Cytat z: *First Annual Report of the Oneida Association*. Syracuse University Library 1997, s. 41.

przedzających wojnę secesyjną. Trudno powiedzieć, jaki wpływ ruch komunitarny wywarł na myślenie o wolności i bardziej harmonijnym współistnieniu, także na abolicjonizm i prawa kobiet. Oneida funkcjonowała sprawnie przez trzydzieści lat (1849–1879), nie tylko zajmując się duchem, lecz także wytwarzając żywność i przedmioty codziennego użytku. Sam Noyes publikował bardzo wiele, komunikował się z innymi społecznościami i z pewnością zaistniał w sferze publicznej, nie tylko wewnątrz swej niezbyt wielkiej komuny. O ile kontestacja amerykańskiej rzeczywistości w pierwszej połowie XIX wieku przypisywana jest głównie transcendentalistom, którzy zwrócili swe zainteresowanie ku naturze, Noyes zwrócił się ku Biblii, lecz także ku marzeniu o zmianie społecznej, której możliwość postrzegał w zmianie świadomości z wyzyskująco-niewolniczej na wspólnotową. Nawet wtedy, kiedy zaczął zdawać sobie sprawę, że jego „specyficzny model społeczności nigdy nie zostanie przyjęty przez społeczeństwo amerykańskie”, pisze Lawrence Foster:

[...] czuł, że jego *filozofia* dotycząca zmiany społecznej była dobra. Trudne problemy społeczne powinny być rozwiązywane poprzez współpracę – poszukiwanie syntezy, która mogłaby służyć interesom wszystkich grup – a nie poprzez próby głębszego spolaryzowania klas, płci czy frakcji politycznych. Choć zdawał sobie sprawę z tego, że zarówno wewnętrzna zmiana postawy, jak i zewnętrzna zmiana instytucji stanowiły podstawę udanej reformy, Noyes czuł, że zmiana postawy, odrodzenie wzajemnego zaufania i dobrej woli wszystkich grup musi mieć pierwszeństwo²¹.

Wspólnota Noyesa była eksperymentem radykalnym, przynajmniej w tym wymiarze, który określiłem tu jako rajski. Nie była jednak wspólnotą nieziemską. Była przede wszystkim wspólnotą otwartą, wspólnotą wychodzącą naprzeciw temu, co w życiu społecznym jest najtrudniejsze, ku solidarności i jedności lu-

²¹ L. Foster: *Free Love and Feminism...*, s. 178.

dzi, podzielonych nie tylko po upadku z raju, lecz jeszcze wyraziściej przez instytucje i prawa świata ekonomicznego wzrostu i postępu. Stąd też nacisk na taką organizację, w której nie ma możliwości zawłaszczania jednych przez drugich. Drugorzędność ekonomii wytwarzania stanowi swoiste odejście od tego, co Baudrillard określił jako „ultimatum *pro-dukcji*”, które to odejście widoczne jest także w postulatcie „męskiej wstrzeźliwości”:

Cała męska władza ogranicza się do produkowania. [...] Od dyskursu pracy do dyskursu seksu, od dyskursu siły wytwórczej do dyskursu popędu, wszędzie to samo ultimatum, ultimatum *pro-dukcji*. Produkować to tyle, co przemocą materializować coś, co należy do innego porządku, porządku tajemnicy i uwodzenia. Uwodzenie – *seduction* – zawsze i wszędzie występuje jako przeciwieństwo produkcji²².

Rozumiejąc „męską powściągliwość” nieco szerzej, nie ograniczając jej zaledwie do techniki uprawiania seksu, można by zastanowić się, czy nie jest to także termin odnoszący się do rzeczywistości społecznej, postulat pewnej alternatywnej ekonomii, w której posiadanie i wytwarzanie nie muszą być głównym napędem.

²² J. Baudrillard: *O uwodzeniu*. Przeł. J. Margański. Warszawa 2005, s. 18 i 37.